كيف تطوّر التشيّع إلى مذهب؟ (*)

مارشال هودجسون

من المسلّم به اليوم أنّ المذهب الشيعي، وعلى خلاف ما يعتقد الإمامية أو حتى السُّنّة التقليديّون لم يكن أصلاً اعتقاداً راسخاً باثني عشر إماماً متتالين تفرغت عنهم لاحقاً فرقٌ شيعية مختلفة ومتضاربة الرأي تناصر هذا أو ذاك من المطالبين بالإمامة. فلم يعد جائزاً النظر إلى قدامى الشيعة من منظار الإمامية المتأخرة التي وافقت آراؤها ميولاً شعبيةً أسدلت الستار على مروياتٍ وتواريخ أخرى. فعلى سبيل المثال لم يعد ممكناً الافتراض كما درجت العادة أن الخلاف بين الزيدية والإمامية يعود إلى تفضيل الزيديّين أن يكون زيدٌ لا محمّد باقر خلف عليّ زين العابدين في الإمامة الخامسة، ولا الافتراض أنّ الأئمة الزيديين اللاّحقين متحدرون من زيد [1]. لا بل إن هؤلاء لم يعتبروا عليّاً زين العابدين إماماً على الإطلاق ولو اقتنعوا بالعكس لما كان ليبرز أيّ سؤال حوال من «سيخلفه» إذ إنّ الإمامة لم تكن بالوراثة [2]. في الواقع، وعلى سبيل الدقّة، لم ينشأ أيّ خلاف بين الزيدية والإمامية. فحينما كانت الزيديّة تتكوّن لم

(*) المقالة مترجمة عن: Hodgson, M.G.S "How Did the Early Shi'a Become Secterian?" JAOS,75(1955)pp.1-13.

(1) نجد تلك الادّعاآت في كتاب Goldziher: محاضَراتٌ في الإسلام (هايدلبرغ، 1910)، ص 247. كما نجدها في مصطلح الخمسية . وقارن بـ B. Spuler في كتابه عن إيران في العصور الإسلامية المبكّرة (فيسبادن، 1952)، ص 170. بل إنّ غودفري دي مومبين (في: المؤسسات الإسلامية، باريس، 1946، ص 41) يجعل من زيد بن علي إماماً مستوراً!

(2) في كتاباته عن الزيدية أوضح R. Strothmann هذه الأمور ونحّى الأوهام.

www.noormags.com

تكن الإمامية قد رأت النور بعد، لعدم ظهور الإمام الثاني عشر. وما عاد اليوم ضرورياً استهجان موالاة بعض الشيعة المبكرين لأئمةٍ من غير بني فاطمة مثل محمد ابن الحنفية مثلاً. ويعود السبب إلى أنّ الشيعة الأوائل، على غرار سائر العرب، كانوا يأخذون بعين الاعتبار التحدر من الذكر أي من سلالة عليّ لا من سلالة فاطمة ابنة النبيّ محمد. في الواقع أُعطيت الأفضلية لبني هاشم بأسرهم، فكان لأي متحدّر من سلالة أبي طالب أن يصبح إماما[1] من دون استثناء الأعمام الآخرين طالما أن الأشخاص المعنيين يمتّون إلى النبيّ بأواصر قربى. من هنا، فإن أجدى ما بذله الشيعة من جهود كانت تلك التي أثمرت وصول العباسيين إلى الحكم.

وبعد، فلا يجب أن نتساءل كيف استطاع الشيعة الأوائل إهمال ما نعتبره نحن مبادىء شيعيّة أساسيّة، بل أن نتساءل عن كيفية تطور هذه المبادىء عن الوضع القديم. من هنا فإن هذه الدراسة تعالج مسألةً محدّدةً هي كيفيّة تحوّل الاتجاه الشيعي إلى مذهب أو فرقة. فكثيرةٌ هي التيارات المتناحرة التي عصفت بالإسلام قديماً والتي تمكّن التركيب السُنّي من امتصاص معظمها. كيف تمكّن المذهب الشيعي من تفادي هذا المصير والحفاظ على خصائصه المميّزة لا بل وتعميقها؟ هنا نذكر عاملين اثنين من العوامل الكثيرة. أولاً استقلالية الغلاة الروحيّة، وثانياً الميزات البعيدة المدى الناجمة عن النزاعات الطائفيّة خلال إمامة جعفر الصادق.

هزيمة المذهب الشيعي الأولى وآثارها عليه:

تقول وجهة نظر أهل السُنّة التقليديّة بأن علياً هو أحد الخلفاء الراشدين الأربعة الذين أجمعت الأمّة على حقّهم في الخلافة، وبأن الشيعة قد بالغوا في المرتبة التي منحوه إيّاها؛ لكنها مرتبةٌ قبلت بها سائر الأمّة في الواقع. من هنا، ليس من السهل تسويغ التشكك الذي يقابل به الشيعة سائر المسلمين الآخرين. لا بد أن ندرك في

(1) يُستخدم مصطلح «الطالبين» في مواجهة مصطلح «العباسيين». بل إنّ نموذج عبد الله بن معاوية (بن عبدالله بن جعفر بن أبي طالب) يُثبت أنّ مصطلح الطالبين يشمل أيضاً غير سُلالة علي. لكنْ يُلاَحظُ أنه كان هناك بين أتباع عبدالله بن معاوية مَنْ توقّع منه أن يُسند الأمر في حال نجاحه إلى أحد أحفاد علي؛ قارن بفرق الشيعة للنوبختي (نشرة هـ . ريتر، استانبول، 1931) ص 31.

www.noormags.com

مرحلةٍ أولى أنّ علياً لم يقف بالنسبة إلى الأمّة قديماً، على قدم المساواة مع الخلفاء الثلاثة السابقين عليه. إن هذا الوضع الذي قوبل به عليّ والذي وصفه Buhl وبكل وضوح في السيرة التي وضعها له[1]، يطرح فوراً سلسلةً من الأسئلة الجديدة، منها على سبيل المثال كيف حصل عليّ إذاً على سطوته الحاليّة في الإسلام وهو الذي لم تكن له تلك الحظوة أولاً؟ وفي الوقت عينه يدل هذا الوضع على ما اتسمت به الأقليّة التي شكّلت نواة حزبه الأوّل، من حيويةٍ وزخمٍ كبيرين.

إن الامتعاض الذي يكنّه بعض الشيعة لسائر المسلمين باعتبارهم أنصار عليّ، يعود إلى أساسٍ تاريخيّ قائم. إذ يصعب الافتراض أنّ الجميع قد اعتبر علياً المرشّح المنطقيّ لخلافة النبيّ بعد وفاته[2]، ولكن حتى عندما بُويع عليّ في المدينة في ظروف استثنائية، عارض كثيرٌ من صحابة النبي محمّد ذوي النفوذ حكمه، فيما اتّخذ آخرون منه موقفاً محايداً [3]. فقد كان لطلحة وللزبير كما كان لمعاوية مؤيدون خارج الشام، كما كان التحكيم في أذرُح (ودومة الجندل) بمثابة انتصار للمحايدين، وقبل موت عليّ بدا كأنّ السواد الأعظم من المسلمين قد تخلّى عنه لسببٍ أو لآخر[4]. بالتالي فإن المواجهة بين عليّ وعثمان التي ينكر أهل السُنّة حدوثها فيما

(1) هناك عوامل أُخرى لا نعالجها هنا ربما كانت وراء انتشار الفرق السرية في تلك الظروف؛ قارن بيرنارد لويس: أصول الإسماعيلية (كيمبردج، 1940)، ص 32. F.Buhl, Ali son praetendent of Kalif (Copenhagen 1921).

(2) لذا تبدو ملاحظة المنصور العباسي عن علي مسوّغة (الطبري: تاريخ 3 /213).

(3) لكنّ فيليب حتي (في: تاريخ العرب) لا يزال يتبع الشهرستاني في الذهاب إلى أنه كانت هناك مجموعة بين الصحابة تقول بالنصّ منذ عهد النبيّ. ومع أنه لا بد أن علياً كان يملك أتباعاً منذ وقتٍ مبكّر بيد أنّ أحقيته في السلطة في نظرهم ما كانت نابعةً من قولهم بالتوريث كما في النظم الملكية. ثم إنّ القول بالنصّ غير القول بالتوريث. ولو كان الأمر أمر توريثٍ ما كان عليٌ ولا الحسين هما الأحقّ بوراثة النبي.

(4) لا شك أنّ وصول عليّ للسلطة ما كان له المعنى نفسه كما في وصول الثلاثة الأوائل. ذلك أنّ الأولين وصلوا للسلطة بسبب علاقتهم بالنبي. أما عليٌ فكان يملك بالإضافة لذلك حزباً. ولذا انتهى العهد المدني للخلافة بوصوله للسلطة وانتقل للكوفة حيث مواطن حزبه. أنظر بالإضافة إلى ترجمة F. Buhl لعلي السالفة الذكر؛ كتاب ڤلهاوزن: الدولة العربية (برلين، 1902)، ص 34.

www.noormags.com

يضمّ الشيعة إليها الشيخين، لم تكن وهماً. والإدانة التي قابل بها الحزب المسيطر في الإسلام أي الحزب الأموي، عليّاً تعادل ما قوبل به عثمان من إدانةٍ من قبل الخوارج والشيعة حزب عليّ الأصلي(1). فالمذهب الشيعي بدأ كحزبٍ يضمّ أقليةً وعلى رأسه شخصٌ نبذه الصحابة الآخرون. وقد رفض الشيعة أيّ صلح على الرغم ممّا قام به سائر المسلمين منذ ذلك التاريخ من جهود مصالحة، وعلى الرغم من أفول نجم العثمانية.

وأسفرت هذه الهزيمة الأولى عن نتيجتين اثنتين بالنسبة إلى تاريخ الشيعة. من جهة، كان لها أن طوّرت فرقاً حزبية من شأنها أن منحت عليّاً وبعضاً ممن يتحدّرون منه دوراً مميّزاً في المجالات الدينية الخاصة. ومن جهةٍ ثانية، أضفت على الإسلام كلّه اتجاهاً شيعيّاً، أثر حتى في أتباع الاتجاه السنيّ وبطرقٍ شتّى من خلال الإجلال الذي كان يُلاقى به عليّ وولداه من فاطمة. ومع ذلك ففي البداية لم يكن ثمة تمييز بين التيارين لا سيّما أنّ كُلاً منهما وليد أحداث القرن الأوّل.

ولم يفقد عليّ حزبه الخاص المتحمّس له على الرغم من كره الخوارج له، وخلافه مع أهل الشام وحزب معاوية، وبُغض مناصري الزبير من أهل الحجاز له، وتخلّي محايدي أذرح عنه، وعدم مساندة أهل الكوفة له مساندةً كافية مع أنّه كان يضمن لهم على الأقلّ مواردهم من بيت المال. فقد خلفَ مالكَ الأشتر ومحمّدَ بن أبي بكر وسلمانَ الفارسيّ أشخاصٌ آخرون يوازونهم وفاءً على أقلّ تقدير. ويرى شتروطمان أنّ في شعر «أبي الأسود» الدؤلي مديحاً دينياً من ذاك القبيل لعليّ(2)، أمّا عبد الله بن سبأ فلا يقلّ شأناً عن سلمان غير أنّه مال إلى عدم التصديق بهزيمة عليّ أو مقتله مؤكّداً أنّ هذا الأخير يحمل رسالةً إلهية «ليقود الناس بعصاه» ويجبر من خرجوا

(1) فلهاوزن: الخوارج والشيعة (1901)، ص 83 حيث يلاحظ أنّ الشعارات التي كانت تُستعمَلُ في مواجهة شعارات المختار الحسينية هي تلك المنادية بالثأر لعثمان.

(2) شتروطمان، في النشرة الأولى من دائرة المعارف الإسلامية (مادة: شيعة). لكنّ أقوال الشعراء ليس من الضروري أن تختبىء وراءها أيديولوجيات أو عقائد. وحتّى قولة الأشعث لعلي بأنه «وصي الأوصياء ووارث علم الأنبياء» عند وصوله للسلطة(تاريخ اليعقوبي، لايدن، 1883، ج 2 ص 208) لا تبدو أصيلةً أو صحيحة النسبة. وقد استعملها النفس الزكية (الطبري 3 /209) بمعنى الدعوى الشخصية وليس بمعنى المنصب الديني فيما يبدو.

www.noormags.com

عليه من المسلمين على التسليم به؛ لذا ظلّ يترقّب رجوعه. وإذا كان صحيحاً أنّ عبدالله بن سبأ نُفي إلى المدائن في حياة علي: فإن ذلك كان لأنّ تحزُّبه العنيف سبّب إحراجاً كبيراً لعليّ خلال خلافته[1].

شيئاً فشيئاً، تحوّلت هذه النزعة المناصرة وتطوّرت ببطءٍ إلى حزبيةٍ دينيةٍ قوية[2]. ورأى الكوفيّون في سلالة عليّ ممثلاً لاستقلالهم، تماماً كما فعل المصريّون بالنسبة إلى سلالة عبد العزيز[3]. ولكنْ سرعان ما تدخلّت عوامل كثيرة لتضفي على هذا الشعور صفةً عاطفية وأخلاقيةً وبالتالي دينيّة[4]. فاستشهاد حجر بن عدي ما كان مناسبةً كي يبكي أهل الكوفة بطلاً شديد الولاء لمصره وحسب بل لذهابه أيضاً ضحيّة النزعة المتنامية التي تهدف إلى التخلّص من روح القبليّة العربيّة التي لا تُنتهك [5]. وكان استشهاد الحسين (سنة 680) أمام الكوفة، باعثاً لحماسة دينيّة وأخلاقيّة جديدتين. ولا شكّ أن الحسين نفسه كان يعي منزلته كسبطٍ للنبي وابنٍ لعليّ، فكان التوّابون في استشهادهم وهم يحاولون الثأر لموته يَجمعون وبشكلٍ مؤكدٍ بين الولاء لعليّ والولاء للنبي نفسه في خطوة أساسيةٍ لجعل المسألة قضيةً دينية صرفة[6]. ثم أضفى المختار (تُوفيّ سنة 687) على قيادة الحركة طابع السرية والتحزُّب إذ بثّ فيها روح الفِرقة أو الجماعة الخاصة؛ بالإضافة إلى ما أدخله من تقاليد الكهانة

(1) النشرة الجديدة لدائرة المعارف الإسلامية، مادة «عبدالله بن سبأ».

(2) ما كان هناك نقاشٌ مع الحسين حول أحقيته بالسلطة كما أنه لم يعلّل احتجاجه تعليلاً دينياً. إنما كان يدعو للعدل (الطبري 2/274 وما بعدها). ويبدو أنّ التوابين والمختار كانوا مستعدين للمضي مع ابن الزبير في عدة مسائل. كما أنّ ولاءهم لمحمّد بن الحنفية ما كان دينياً بل سياسياً (الطبري 2/607، وأنساب الأشراف 5/221)

(3) الكندي: كتاب الأُمراء (لايدن، 1912)، ص 50 ,95 وما بعدها.

(4) يشير فلهاوزن (في كتاب: الخوارج والشيعة، ص 69) إلى أنّ الشيعة كانوا أيام الحسين لا يزالون يعتبرون المسلمين الآخرين إخوةً لهم. دون أن يعني ذلك أنه لم تكن بينهم خلافات دينية على الإطلاق. وقارن بشتروطمان (في Kultus der Zaiditen) الذي يقارب الموضوع من جانبٍ مختلفٍ تماماً.

(5) ربما بالغ فلهاوزن في وصف إصرار الأمويين على الطاعة بحيث تجاهل الروح العربية لدى نبلاء القبائل، والتي كانت تحول دون الطاعة إن لم تكن قد سبقتها بيعةٌ طوعية. فمسألة حُجر بن عدي تبدو بسيطة فقط بمنظارٍ متأخر عندما صارت الطاعة القسرية (الخضوع) من سمات الدولة.

(6) يجري تصوير هؤلاء بأنهم يقاتلون من أجل أهل البيت؛ لكن ربما شمل المفهوم كلّ بني هاشم آنذاك.

www.noormags.com

العربية، والمساواة مع الموالي، فكان هذا بمثابة اختراقٍ للروح العربية الكوفيّة وهو اختراقٌ كان من شأنه أن جذب إلى الاتجاه الشيعي عناصر ذات جاذبية اجتماعية ودينيّة كامنة جديرة بالاحترام. فسجّلت حركة المختار وحركة التّوابين، كلّ منهما على طريقتها، مجيء روح جعل من تعدد الفرق فيما بعد أمراً جائز الحصول. ولكن لم يكن الشيعة قد تحوّلوا بعد إلى فرقة، كما لم يكن في الإسلام ثمة تمييز بين سنّي وشيعيّ، ففي ذلك الوقت لم يتعدَّ المذهب الشيعي والعثمانية كونهما مجرّد موقفين بسيطين من الإمامة، لا انقسامات كبيرة داخل جماعة المؤمنين[1] . فهذه الروح عينها التي دفعت بالبعض إلى التوزع في طوائف متعددة هي التي حثّت البعض الآخر على اتّباع جوامع الإسلام ومجملاته.

ثم أصبحت المعارضة الورِعة ضدّ الأمويين موالية لعليّ[2]. فأيام الحسين كان أهل الحجاز يفضّلون سلالة ابن الزبير على سلالة عليّ، ولكن في عهد زيد (سنة 740) أصبح الحجاز موالياً لعلي فانصبّ سخط الشيعة على الأمويين. وكان أهل الحجاز بالطبع يتوقعون خلفاً للأمويين أناساً من آل عليّ كما أجمعوا على مناصرة الحسنيين في ثورتهم على المنصور (سنة 762) مشيرين إلى عليّ كوصيّ وإلى السلالة الفاطمية[3]، ومستخدمين مصطلح المختار: «المهدي» [4]. وما لبث جذور فكرة حكم علوي وتحديداً فاطميّ أن تعمقت، حتى أصبح شائعاً على مرّ القرون وبعد أكثر من استشهاد على غرار ما حصل في وقعة فخّ (سنة 786)، أن يحكم المدن المقدّسة آل

(1) جرت المبالغة في تصوير شذوذ المختار بحيث جرى تناسي أنه شخصية سياسية كانت لها قناعاتُها الدينية والسياسية. وقد استدل من اعتبره مؤسس ما يشبه أن يكون ديناً جديداً بتغيّر اسم أتباعه بعد وفاته من الكيسانية إلى المختارية.

(2) إنّ هذا التقديس لعليّ لم يعن انتصاراً كاملاً للتشيع بقدر ما عنى استمراراً لطابع المذهب السني الاستيعابي. ويلاحظ J. Schacht (في: Origins of Muhammadan Jurisprudence, 1950, P. 24) أنّ مالكاً الذي والى الحسنيين والشافعي الذي كان يؤيد مرشحاً زيدياً للخلافة؛ كلاهما كان لا يزال يعتبر الخلفاء الثلاثة الأوّل (وليس الأربعة) سلطةً تشريعية.

(3) الطبري 3 /189 الذي يذكر نقيباً أُرسل إلى خراسان باعتباره فاطمياً لا علوياً.

(4) هذه الصلة بابن الحنفيّة تظهر في الشذرات التاريخية التي نشرها دي غويه (لايدن، 1869)، ص 230 - 231 حيث يُشار إلى الغُلاة هناك.

www.noormags.com

عليٍّ من الزيدية أو غيرهم (1). حتى اعتبر شريفُ مكّة نفسه، لما يلاقيه كلُّ سيّدٍ من احترامٍ وتبجيل، مرشّحاً منطقياً للخلافة كونه من سلالة عليّ. فترى شعوراً متعدّد المظاهر إن في الحديث (2) أو في المراتب الصوفيّة أو الأصناف أو حتى الأقاصيص الشعبيّة، بحيث إنه يمكن اعتبار المسلمين السُنّة وعلى أقلّ تقدير نصف شيعة. ولا يعود هذا إلى دعمهم المطالب العلويّة السياسية فحسب، بل إلى اعتقاداتهم العامة أيضاً. غير أن تطور المذهبية الشيعية قاد إلى مزيدٍ من التوزع والانتشار والتشرذم في أحزابٍ وفِرقٍ فرعية تباعدت تدريجياً عن التيارات السنية.

اعتقادات الغُلاة الأوائل:

قد يكون من غير الممكن اعتبار النزعة الشيعية في القرون الأولى أقلّ تمسّكاً بالتقاليد المتوارثة لنقل مثلاً من النزعة العثمانية، إلاّ أن بعضاً من المفاهيم التي انتشرت آنذاك في الإسلام ربطت نفسها بالحركة الشيعيّة، وهي مفاهيم لم تكنِ لتُعتبر تقليديّة رغم افتقاد العصر إلى معايير محدّدة. فنشتم بالتالي، من هذا الغلوّ المبكّر، آثار عوامل ساهمت في تطوّر مظهر تعدّد الطوائف في الحركة الشيعية لاحقاً(3). وبالكاد طبعاً يمكن القبول بالنظرة التقليدية التي ترى في الغلاة جناح الشيعة الأيسر فيما يحتلّ الوسط إثناعشريون معتدلون مفترضون. أمّا الجناحُ الأيمن فللزيديّين المتساهلين، وذلك فيما يتعلّق بالحقبة الأولى التي لم يتوانَ المؤرّخون عن وصفها وصفاً وافياً (4). فقبل أن تتألف الفِرَق بشكلٍ تدريجيّ بعد عهد جعفر الصادق ومنها الإسماعيليّة والزيديّة وغيرها من المجموعات التي أفضت إلى الإثني عشرية، سُمّي «غُلُواً» السوادُ الأعظمُ

(1) هناك عدة ثوار من آل عليّ من الزيدية كان لهم أتباعهم المتعدّدو الألوان قبل تكون العقيدة الزيدية على يد القاسم بن إبراهيم الرسّي (ت 860م). ويذكر مسكويه في تجارب الأمم (أكسفورد، 1921) ثائراً قام للإصلاح مدعياً أنه من آل علي فجمع أتباعاً كثيرين سرعان ما انفضّوا عنه عندما تبين أنه ليس علوياً.

(2) ما استطاع العباسيون إزالة الولاء لعليّ لصالح جدّهم هم.

(3) ما كان الغلو مقصوراً على الشيعة. فالسفياني فكرةٌ من هذا القبيل. وهكذا فإن الغلو كان يمكن أن يظهر في أيّ جماعةٍ دينية أو سياسية.

(4) ليس صحيحاً ما فعله دي موميين (مؤسسات، ص 40) من التسوية بين الغلوّ والحلول. فهناك غُلُوٌّ لأسباب سياسية.

www.noormags.com

من التأمّل الديني المحض بما في ذلك التأمّل اللاحق الذي تبنّى الإثنا عشريون جوهره، مع العلم أنّ هذه التسمية كانت تطلق عملياً في الحقبة القديمة على أي ميلٍ شيعيّ أوّليّ [1].

وما لبث الشيعة الإثناعشريون من بعد والذين وصفوا أنفسهم بالمعتدلين أن استخدموا مفرد الغلاة[2] للدلالة على كل شيعيّ آخر متطرّف ذي أفكار أثارت في أنفسهم صدمةً معيّنة. بالتأكيد، لم يُستخدم اللفظ في البداية بمعناه التقني [3] ولكن سرعان ما تبدّل الحال. ومثلما عانى أهل السُنّة في جيل السَلَف الصالح من أزمة العثور على سلفٍ أرثوذكسي بما فيه الكفاية، وذلك منذ عهد الصحابة الذين لم يقرّ كلّ منهم بمنزلة الآخر وصولاً إلى أبي حنيفة الذي شاع عنه أنّه من المرجئة، كذلك لم ينجح الإثناعشريون نجاحاً كبيراً في إرجاع عقيدتهم الصرفة إلى بدايات الإسلام، على الرغم من عدم اكتراثهم لكونهم أقلية. وتُظهر الشهادات المتناقضة التي جاءت على لسان الكشيّ نوعاً من عدم الرغبة في إسقاط عددٍ كبيرٍ من أسماء المتقدّمين[4]! في الحقيقة، كانت تلقى اللعنة على أي شيعيّ ذي أفكار شاملة، وهكذا صار الغُلوّ هو التسمية المناسبة التي تطلق عليه وعلى أمثاله. ورأى المؤرّخون القدماء كالنوبختي والأشعري أن الغلو يطلق على مجموعة كاملة من الفرق قبل تحديد فكرة الإمامة بعد جعفر الصادق، وحَصَرا ذلك بالقرن الذي يسبق ذاك الذي عاشا فيه

(1) ما كان الغلوّ طامعاً خاصاً بفريقٍ دون فريق. فبيان (بن سمعان) كان يقول برجعة محمد بن الحنفية (النوبختي: فرق الشيعة، ص 25) أو بخلافة أبي هاشم في النبوة (ص 30) أو بالوصية من الباقر (ص 25). وقد ظهر الغلو في كلّ الفِرق عند الإثني عشرية كما عند الإسماعيلية.

(2) يبدو أنّ المصطلح استُعمل في الصراعات داخل الفرق عند الشيعة كما عند السنة. وهناك ميلٌ لدى الفرق المتخاصمة لرمْي الكلّ في قِدْرٍ واحد. ولنتأمل المصطلح لدى النوبختي (في: فرق الشيعة) والأشعري (في: مقالات الإسلاميين) ففي حين يجد النوبختي بعض الغُلاة في كلّ شرذمة أو فريق، يجعل الأشعري الغُلاة فرقةً واحدةً مستقلة.

(3) يذكر النوبختي **الهاشمية** باعتبارهم من غُلاة العباسية (ص 46)؛ فمن لم يعرف إمامه لم يعرف ربّه. وهناك ادعاآتٌ حول عقائد الغُلاة تشمل التناسخ والتجسيم والتأليه ـ تبدو كلّها تفسيرات أو إلزامات.

(4) الكشي: أخبار الرجال (بومباي، 1317هـ ـ)، ص 83. وهو يورد تقارير إيجابية عن المختار في حين يبدو متشككاً في جابر الجُعْفي.

www.noormags.com

مباشرةً[1]. وبالكاد أتى التقليد التاريخي التالي على ذكر مزيدٍ من الأمثلة. فالغلوّ الأوّل، بخطوطه المتبدّلة هو في الواقع ذو دورٍ مختلفٍ كل الاختلاف عن الطوائف القليلة نسبياً والمحدّدة تحديداً كاملاً (حينما لايكون التطرّف الصوفي هو المقصود) والتي أطلق عليها لاحقاً اسم الغلو أيضاً. وإن كان لا بدّ من الحفاظ على ذلك المصطلح المتحيّز فيجب أن يقتصر على هذه الفرق القديمة، تاركاً للمذاهب اللاحقة من غير الاثني عشرية هويتها الفردية بدلاً من الخلط، كما يحصل اليوم، بينها وبين الثوران الشيعي الأول المتنوّع وهو في نهاية المطاف إرث الإثني عشرية بقدر ما هو إرث أية طائفةٍ شيعيّةٍ أخرى.

وكان أساتذة الدراسات الإسلامية من المسلمين والغربيين قد وجدوا طريقةً لاستيعاب وجهة نظر الإسلام التقليدي، حتى أنّ المستشرقينَ قد نظروا نظرة ارتياب إلى «الهراطقة» المسلمين وهم يرونهم ينشرون تعاليم يعتبرونها مستنبطةً لا محالة من يوحنّا أو بولس[2]. وبالتالي ما حظي الغُلاة الأوائل إلاّ بقدرٍ يسيرٍ من الإحترام الدارسين لأنّهم كانوا يلاقَون بازدراء من جانب السُنّة والإثني عشرية على حدٍّ سُواء. ولكن ما لبث البعض أن برهن ولا سيّما فريدلاندر Friedlaender أنّ بعضاً من التعاليم الدينية القديمة لا تزال باقيةً عندهم، بل ويمكن القول إنّهم كانوا المسلمين الوحيدين الذين بحثوا آنذاك في مواضيع أخذها عنهم فيما بعد الصوفيّون وعالجوها بنجاح أكبر، منها ما يتعلّق بالتجربة الدينية الشخصيّة أو الوحي أو الأخلاق أو الروح.

ولا يمكن اعتبار هؤلاء الغلاة الأوائل عديمي الأهمية. فقد كان لكلّ ما يأتي به الفرد في هذه الجماعة العربية الصغيرة الحديثة العهد بالحكم من أفكار، أهميته بالنسبة إلى الجماعة، وقد تحظى أبسط النظريات بشهرةٍ ربما لن تبقى لها فيما بعد. كما لم يعد بإمكاننا اعتبار آرائهم كلّها متطرّفة إلى أقصى الحدود كما هو الحال بالنسبة إلى آرائهم الدينيّة. فلا سبب مثلاً للاستغراب إذا ما اعتبر بعض متحمّسي الإمامية جميع

(1) النوبختي، ص 32 و 41. وتبدو قوائم النوبختي والأشعري عن الغلاة متقاربة. ويخمّن هلموت ريتر (في: فيلولوجيكا؛ مجلة Der Islam، م 18 - 1929، ص 34) أنّ هذه القوائم تعود في الأصل إلى تقارير الشرطة.

(2) آراء دي ساسي حول الدروز وفون هامر عن النزارية نماذج على ذلك.

www.noormags.com

البشر غير مسلمين باستثناء أولئك المتحدرين من سلالة الرسول وباستثناء من كان شيعياً إثناعشرياً شديد التقوى. ولا يمكن القول إنّ فلاناً من الغُلاة لأنه كان أعرابياً أُمياً[1]. كما قد يقال إنّ المتطرف هو ذاك الذي يُمجّد شخصاً لمجرّد تحدّره من سلالة عريقة. وليس هناك من تطرّفٍ يفوق تطرّف بعض الغلاة الذين انتظروا أن يعود إلى الحياة إنسان يعتبره الآخرون ميتاً، إلاّ تطرّف من يطلق عليهم اسم الشيعة المعتدلين الذين ينتظرون رجوع إنسانٍ يشكّ الآخرون في أن يكون قد وُجد أصلاً. وثمة ما يدعو إلى الافتراض بأن الآراء المنسوبة إلى هؤلاء الغلاة أصبحت ومع مرور الزمن مُبالَغاً فيها أكثر فأكثر. فنجد الكشّي مثلاً يحمل بشدّة على بعض قادة الغلاة كالخطّاب والمغيرة ويحمّلهم مسؤولية ما يمكن أن يُعتبر انحرافات بسيطة عن قواعد ممارسة العبادات، كقولهم بأنه لا يجوز أن يُؤذّن للمغرب قبل ظهور نجمة معيّنة، أو أن المرأة من سلالة النبي محمد لها أن تصلّي ولو كانت حائضاً[2]. وقد جاء على لسان النوبختي أنّ البربري وهو من الغلاة الأوائل قد وصف ابن الحنفية بربّ أولئك الذين أرسل البربري نفسه نبياً إليهم. ولكن بعد قوله هذا بفترة وجيزة آمن البربري بالرجعة، رجعة ابن الحنفية ورجوعه هو شخصياً بعد الموت مما يدفع إلى الشكّ بأن فكرة ألوهية ابن الحنفية هي استنتاج متعمّل من ادّعاءات البربري حول النبوة[3].

مركز تحقيقات كامپيوتري علوم اسلامي

وتعتبر إدانة الشيخين وعثمان أوّل ما قد يؤدّي إلى إطلاق صفة «الغلو» على شخصٍ ما. فقد كان ابن سبأ أوّل من نشر عقيدة «الغلوّ» وعقيدة «الوقف» وهي رفض التسليم بموت آخر الأئمة وعددهم إثنا عشر وفق تعداد الإثني عشريين. ولا يحدّد النوبختي «الغلوّ» المعني من جانب ابن سبأ ولكنّه أورد إلى جانب رفضه

(1) أبو منصور ـ عند النوبختي، 34.

(2) الكشي، ص 149.

(3) النوبختي، ص 23 و 25. إنّ التناقضات التي تبدو في آراء الفرق حسبما يعرضها مؤرّخو الفِرَق تجعل من المعقول الذهاب إلى أنّ آراء تلك الفرَق لم تُعرَض بطريقةٍ أمينةٍ أو منظمة. فالأشعري مثلاً يذكر (ص 11) آراء جماعةٍ في الجنة بأنها في مكانٍ ما من الأرض. ثم يذكر عن تلك الجماعة نفسها القول بأنّ الصالحين يصعدون إلى الملكوت. بينما يذكر الشهرستاني عن هؤلاء أنفسهم أنهم ينكرون وجود الجنة (الملل والنحل 1 /301 ـ القاهرة 1948)!

التسليم بموت عليّ (أي إلى جانب عقيدة الوقف) لائحةً تتضمن اعتقاده بأنّ العلاقة التي ربطت علياً بالنبي محمد هي كتلك التي ربطت بين يوشع وموسى أي وحسبما أوضح الكشّي أنه الوصيّ بالمعنى الشيعي العام للكلمة؛ كما أورد النوبختي في لائحته أن معرفة حقّ عليّ في الحكم نصّ مفروض وأن الخلفاء الثلاثة وصحابتهم يجب أن يُلعَنوا. وربما كان رفض ابن سبأ هذا للخلفاء الأوائل هو ما دفع بعليّ إلى إبعاده، ولا ريب في أن هذا كان غلوّه. أمّا تلميح النوبختي الواضح بأن الخطأ يكمن في إعلان هذه الأمور جهاراً فليس إلاّ فكرةً طرأت لاحقاً [1].

والمؤكد هو أنّ الغُلاة الأوائل، على أنّهم ما كانوا ليُعتَبروا بالضرورة متطرّفين إذا ما قورنوا بالإثني عشريين اللاحقين، قد أثاروا مشاكل مميّزة نابعة من تجربة هي بدورها مميّزة، مشاكل كان من شأنها أن أضفت على المذهب الشيعي برمّته طابعاً دينياً خاصاً. وأشار فريدلاندر إلى عددٍ من هؤلاء الغلاة الذين قالوا ببعض مظاهر التفكير العربي القديم التي قمعها الإسلام[2]، منها فكرة الرجعة أي عودة البطل إلى الحياة بعد الموت. وكما في الجاهلية لم تكن لتقتصر الرجعة على شخصيّة مخلّصٍ واحدٍ مع أنّها تلائم فكرة المخلّص بمجملها لا سيّما حالتا عليّ وابن الحنفية، وهي الفكرة التي سعى المسلمون الأوائل إلى طرحها جانباً.

وربما كان أهمّ من كل ما تقدّم توقعُ النبوءة وبالطبع النطق بوحي الله، اللذين ظهرا وبشكلٍ ملحوظ أيام المختار. ولا عجب أن تبقى بعد موت النبي محمّد فكرة النبوءة كحدثٍ يمكن أن يحصل ثانيةً من دون أن يطال وقعه العالم بأسره. ولاحقاً راح ينظر إلى النبوءة بعين الجدّية على أنّها تنطوي على عنصرٍ واحد أو أكثر من عناصر ثلاثة هي: **أولاً**، سلطة النبيّ المطلقة في زمانه، **وثانيا** مساواته مع محمّد أو، وهنا نلج إلى **العنصر الثالث** إرساء قواعد أمّة جديدة. لكنّ النبوءة كما كانت سائدةً في التفكير العربي القديم لم تنطوِ على أيٍ من هذه الضرورات الثلاث. ففي النهاية لم ترد في القرآن آيةٌ صريحة تمنع ظهور رسولٍ بعد محمّد، اللهم إلاّ تلك

(1) النوبختي، ص.ص 19 - 20.

Friedlaender, Heterodoxies (2)

www.noormags.com

الآية التي تتحمل التأويل، والتي تصف النبي محمّداً بـ «خاتم» النبيين. هذا من دون الكلام عن الأنبياء (وليس الرسل) الذين دعوا باسم الله تأكيداً على الدين المرسل وتثبيتاً له كما حصل وباعتراف الجميع بين صفوف اليهود. وفي المسيحية أعقب موت المسيح ظهور الدعاة لدينه وقيام الكنائس. ويمكن تفسير غياب حركةٍ كهذه في الإسلام بشعور نبلاء المدينة بضرورة تجميد الوضع الراهن وبقوّة خالد العسكرية، الأمران اللذان وضعا قرارهم موضع التنفيذ في الجزيرة العربية.

مع «الغُلاة»، رأى النورَ تقليدٌ جديدٌ لاقى استنكار الإسلام الرسمي، يتعلّق باحتمال أن يكلّم الله عباده في أي زمنٍ عبر الأنبياء. ويمكن التقريب وبكلّ سهولة بين هذه الفكرة وأخرى مفادها أنّ أبطال السلف الصالح الذين مُنُوا بهزيمةٍ سيرجعون لينشروا العدل أخيراً. وبعد سقوط ابن الزبير (سنة 692) والمختار بدأ الإسلام ينتج معلّمين ينشرون الدين بين أولئك الأتقياء الذين لم يكونوا يشعرون بالرضا حيال الإسلام بوضعه الرسمي. وطوّر الغلاة، كما فعل غيرهم، تقليدهم المتحمّس هذا إلى تعاليم نظاميّة تتناول المسائل التي يطرحها هذا التقليد[1].

ومن أهمّ المسائل التي لم يخش هؤلاء الغلاة خوض غمارها هي شكل الله: على أيّة هيئة كان تعالى؟ فالنبي لم يعطِ إجابةً على ذلك كما لم يرحب الإسلام الرسمي بأيّة محاولة للبحث في أمورٍ تمسّ تنزيه الله. فحاول هؤلاء القوم الذين لم يروا ضيراً في أن يحصل الفانون البسطاء على معلومات حول الله إدراك ربّهم إدراكاً أكثر وضوحاً. وأشهر ما وضع في وصف الله هو ذاك الوصف الذي ينسب إلى المغيرة (توفي سنة 736).

ويبقى السؤال الأهمّ: على من يُنزل الله الوحي، وكيف؟ على الرغم من أنّ الإسلام الرسمي ولأسبابٍ خاصةٍ به لم يكن يقول بأنّ الله سيُوحي مجدداً بعد موت النبي محمّد، إلاّ أن بعض المسلمين لم يكونوا ليشاطروه الرأي. فإذا بأبي منصور (العجلي) يصف وصفاً متناهي الدقّة رؤياه التي ادّعى على أساسها أنّه ينطق بالسلطة

(1) يمكن اعتبار هذا المعنى للنبوة وللرجوع باعتباره إلى جانب تقديس علي وذريته أمراً خاصاً بالشيعة.

www.noormags.com

الإلهية وإذا بأسئلةٍ حول طبيعة الوحي ترتبط بأسئلةٍ أخرى حول معناه. فلا عجب أن وجدنا بعض الشخصيّات القديمة وقد نُسبت إليها تفسيرات رمزية للنصّ القرآني مقدّمةً بذلك ضرباً من المسائل التي لم تبارح الإسلام منذ ذلك الوقت، كلّما شعر العقل البشري بعدم الاكتفاء بكلمات الإيمان المجرّدة وأراد أن يعطي الحياة معنى. على هذا المنوال حاك المغيرة عندما قيل إنّه استشهد بتأويل آيةٍ قرآنية (33 /72) حول رفض الجبال الإذعان لعمر فيما يتعلّق بإبعاد عليّ. وكذلك الحال بالنسبة إلى أبي منصور إذ يقال إنّه أوّل آياتٍ حول السماوات والأرض مدّعياً أنّها تدعم الأئمة وتؤيّد حزبهم أي الحزب الشيعي[1]

أخيراً لا بدّ من أن تظهر إلى جانب الأسئلة المتعلّقة بطبيعة الشريعة أسئلةٌ أخرى تتناول المضمون الأخلاقي الذي تنطوي عليه هذه الشريعة. وإذا ببعضهم يُتّهم منذ القدم[2] بنشر تعاليم مفادها أنّ جميع الأعمال شرعية بغضّ النظر عن أي نصٍ قرآني مخالف مع العلم أنّه من غير الضروري أن تدرّ جميع هذه الأعمال عليهم نفعاً. لسوء الحظ، يصعب جداً دحض ادّعاءات كهذه قد يكون أساسها الخوف أو البغض أو سوء تفسير للانحرافات، فحينما يأتي الداعي بشريعة جديدة تختلف عن المعهود، قد لا يُعتبر ما أتى به شريعةً ألبتّة. ولكن، بما أنّ هذه الاتهامات موجهة انتقائياً ضد كُتّاب كالنوبختي، فلا بدّ من أن يكون لها معنى، وهنا تظهر احتمالاتٌ ثلاثة: (1) احتمال وجود نوعٍ من تناقض في المبادىء بمعنى أنّه ما أن تعود روح الشريعة الداخلية إليها ثانيةً حتى تصبح الأنظمة الخارجية شيئاً فائضاً. هذه الفكرة نشأت في الإسلام ولكن ما من دليلٍ واضحٍ على قيامها في تلك الحقبة المبكّرة. عوضاً عن ذلك يظهر احتمالان يقول بهما الغلاة: (2) إمّا أنّ الشريعة تنطوي على حقيقة مستترة (الأطعمة المحرّمة مثلاً تدلّ وبشكلٍ تلقائي على أشخاص يجب الابتعاد عنهم)[3] بحيث يصبح المرء، على الأقلّ، بحلٍّ من بعض الطقوس أو المراسم إذا ما اتّبع عوضاً

---

(1) الأشعري، ص 8، 9.

(2) يُذكر عن البربري أنه تزوج بابنته (النوبختي، 25). ويبدو أنّ «الشرط» الضروري لكي يحلّ لهؤلاء «المختارين» مالا يحلّ لغيرهم كان «معرفة الإمام».

(3) يُنْتسَبُ هذا النوع من التأويل أول ما يُنْتسَبُ إلى أبي منصور (العجلي) لدى الأشعري.

www.noormags.com

عنها ما ترمز إليه هذه المراسم، أمّا الاحتمال الثالث (3) فهو موقفٌ شائعٌ جداً بين الشيعة المتأخرين لا يمكن فصله كلياً عمّا تقدّم ومفاده أنّ من ينذر نفسه للإمام يُصفح له عن أي انتهاك للشريعة، من دون أن يُعفى منها نهائياً.

على أيّة حال، يولّد النظرُ في هذه المواقف من الوحي والأخلاق خلافاتٍ كثيرةً بين قادة الغلاة. فقد اتّخذ بعض اتباع أبي الخطاب (توفي سنة 755 /756) موقفاً ذا دلالةٍ مفاده أنّ كل مؤمنٍ نزلَ عليه وحيٌ خاصٌ لهدايته[1]. ليست هذه الرؤية للنفس البشرية ببعيدةٍ عن التجربة المسيحيّة. وحاك البعضُ نظريةً أكثر شمولاً للنفس، تقدّم حلاً للأسئلة كلّها مرّة واحدة وهي تعاليم التقمّص. هذه النزعة التي جيىء على ذكرها منذ عهد ثورة عبد الله بن معاوية (توفي سنة 747) يبدو أنّها أصبحت أمراً مألوفاً لدى جماعات الكيسانية الذين جعلوا من العباسيين مرشحيهم الشرعيين. واستعيض عن فكرة «الرجعة» أو العودة من الموت في الجسد نفسه، بفكرة «التناسخ» أو التقمّص في جسدٍ بشريّ آخر[2]. وهي فكرة تفترض أولاً نفساً منفصلة هي موضوع الاهتمام. وبالتالي يبلغ المرء منزلةً دينيةً مختلفةً منوطةً بأفعاله في مختلف حيواته السابقة حتى أن الكيسانية في إيران قد تناقشوا في موضوع تراتبيتهم: منهم من كان في مرتبة الملائكة أو مرتبة الأنبياء أو الآلهة. وبذلك يكونون قد وجدوا حلاً حاضراً لمشكلتي الوحي والشريعة المرتبطتين طبعاً بمنزلة المرء الروحيّة[3].

ولا شك أن اتباع أبي الخطّاب قد اضطلعوا بالدور الأبرز لاحقاً، وهم الذين عاصروا وصول العباسيين إلى سُدّة الحكم ولكنّهم ناصروا جعفر الصادق. ولم تكن تعاليم أبي الخطّاب واضحةً جليّةً ولكن يمكن أن نستشف من خلال ما جاء على لسان المؤرخين نقاط الخلاف بينهم. فتظهر هنا، أكثر مما يظهر مع أي فريق قديم آخر، المسائل الكبرى التي كانت تطرح على بساط البحث. وكانت إحدى هذه المسائل

(1) الأشعري، ص 12.

(2) هناك من حاول استخراج القول بالتناسخ من القرآن. لكنّ هؤلاء كانوا يعرفون البوذية بالتأكيد. فالنوبختي ذكر عن الخُرّمذينية أنهم استشهدوا على التناسخ بالآية القرآنية التي تذكر أنّه ﴿وما من دابةٍ في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلاّ أُممٌ أمثالكم﴾ (سورة الأنعام /38).

(3) قال ابن اللّبان بأنّ هناك فرقاً بين الله في الأرض والله في السماء (النوبختي، ص 40).

www.noormags.com

موضوع النقاش مرتبة مختلف الأشخاص الروحيّة ومدى سلطة كلّ منهم نتيجة نزول الوحي عليه. فقد صنّف أتباع أبي الخطّاب الناس في منزلة الملائكة أو الأنبياء أو حتى، وبصراحةٍ شديدة: الآلهة، ولكن لا مجال لنشوء أيّة منافسة بينهم وبين الله، الإله الواحد، إذ إنّهم لا يتعدّون كونهم تجليات له. وبالطبع كانت مسألة التراتبية الإلهية الغامضة هذه هي المأخذ الذي أخذه الخصوم على أبي الخطّاب وأتباعه، أينما ظهرت هذه التراتبية[1].

وقد سُجّلت بين صفوف أتباع أبي الخطاب خلافات أخرى أكثر أهميّة من الخلافات حول الألوهية والنبوة، موضوعها طبيعة الموت وبالتالي طبيعة الروح. فمنهم من سلّم بفكرة الموت التي تعني أنّ الآخرة رهنٌ بالجسد وبالتالي فإنّ النفس باقية. فيما رفض البعض الآخر القبول بهذه الفكرة التي غالباً ما نسبها المسلمون إلى المسيحيّة، والتي تتناول النفس الخالدة المستقلّة عن الجسد. ونشأ نوع من البحث عن التجربة الروحية يظهر من خلال ما زعمه بعضهم حول مشاهدتهم أصدقاءهم المتوفين، صباحاً ومساءً[2].

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

وحينما انضوى السواد الأعظم من المجتمع تحت راية الإسلام، ولم تعد الأمّة ككل لتنزعج من وجهات نظر أفراد عديمي الأهميّة ليسوا سوى بقايا طبقةٍ حاكمة سابقة، فلم تعد تشكّل انحرافاتٌ كهذه قلقاً لسببٍ واحدٍ هو أنّ القائلين بها فقدوا مركزهم ولم يعودوا في موقعٍ يسمح لهم بإثارة أي شغبٍ مفاجيء كذلك الذي كان يخشاه القسري في عهد هشام[3]. وشاع فيما بعد إعدام الأفراد بتهمة الهرطقة كما حصل مع الشلمغاني في عهد المقتدر، ولكن الحركات الخطيرة كانت تصدر عن طوائف واسعة الانتشار لا سيّما الإسماعيليّة. فوصل إلينا الجدال الكبير الذي قام بين من يطلق عليهم اسم الغلاة المؤيدين للإمامية الأصليين بعد عهد جعفر، والذي كان يتمحور مدلول وضع العين والميم والسين والمسائل المتعلّقة بها والتي أتى

(1) كان هناك من توقّع صعود الروح مع بقاء الجسد حياً في الظاهر على الأقلّ (الأشعري، ص 11).

(2) الأشعري، ص 12.

(3) الطبري 2/ 1621.

www.noormags.com

النوبختي على ذكرها بعباراتٍ أكثر غموضاً وتصنيفاً مما كان عليه الأمر إبّان الغلو القديم[1].

ولم تفتر حماسة الطوائف الشيعية اللاحقة فإذا بها تتّبع نهج الغلاة الأوائل وعلى وجه الخصوص حماستهم العازمة واهتمامهم باستمرارية السلطة الالهية على الأرض بعد موت النبيّ وكيفيّة التعبير عنها والإيمان بالأخرويات وترقب عودة القائم أو رجوع أحد الأئمة[2]. وقد ساهم الغلاة بلا ريب في اللّهجة العاطفيّة التي اعتمدها الشيعة الإثناعشريون والإسماعيليّون التالون، لأنّهم قد أثاروا مشاكل أكثر شمولاً بطبيعتها تتعلّق بروحانية النفس وإمكان اتحادها بالله. على أية حال بدا جليّاً أن الصوفية كانوا ورثتهم في هذا المجال. وعلى الرغم من أنّ الصوفيّة لم تكن مرتبطة بالغلوّ بشكلٍ مباشر[3] إلاّ أنّ موضوع النفس الباطنة ناهيك عن مسألة منزلة مختلف المتصوفين كل ذلك صار محور حديث صوفي مستمرّ وذلك منذ طي صفحة فترة الغلاة الأوائل الكلاسيكيّة، هؤلاء الغلاة الذين أبقوا حيّةً فكرة أن ما يبقى بعد الموت هو النفس المجردة، وهي الفكرة التي تُنسب إلى المسيحيّة، كما سبق وذكرنا.

أسباب إمامة جعفر الصّادق

إن الغلاة بحدّ ذاتهم لا يعللون بالمطلق أسباب ظهور الفِرَق الشيعيّة المتعددة. بل إنّ السبب الرئيسي وراء ذلك هو قيام إمامة النصّ. فحينما ننظر إلى تاريخ المذهب الشيعي القديم من دون أن نراه عبر منظار الإثني عشريّة، لا يظهر أن المشكلة تكمن في معرفة سبب اقتناع عدد كبير من الشيعة بالتخلّي عن خطّ الأئمة الذي يعتبر اليوم الخط الوحيد، بل تكمن المشكلة الفعليّة في كيفية وصول هذا الأخير إلى هذه الدرجة المتقدّمة من السواد. فمعرفة هذه الأسباب ستساهم في الوقت عينه في تفسير

(1) تحدث ماسينيون عن ذلك في مواطن متعددة من مقالاته بدائرة المعارف الإسلامية، وبخاصةٍ في مادّته عن القرامطة.

(2) يبدو أن أول من قال بالقائم باعتباره آخر سلسلة الأئمة أتباع أبي منصور (النوبختي، ص 34). أما عند الإثني عشرية فالفكرة ممزوجةٌ بالرجعة.

(3) كان هناك بين الصوفية مَنْ وُضع ضمن الغُلاة مثل الحلاّج الذي يقال إنه كان ذا ميولٍ شيعية.

www.noormags.com

كيف تحوّل الاتجاه الشيعي إلى فرقة.

كانت الحركات الشيعيّة قبل عهد جعفر الصادق وخلاله تقسم إلى فريقين كبيرين. الفريق الأوّل والمُسمّى بالفريق الكيساني إمامه ابن الحنفية، ظهر خلال ثورة المختار الكبيرة ومن ثَمّ خلال ثورة عبد الله بن معاوية، وشكّل نواة الثورة العباسيّة نفسها وإليه ينتمي كبار شعراء الشيعة الأوائل(1). من جهةٍ ثانية ظهر الحسَنيون والنفس الزكيّة ظهوراً عظيماً نسبه الزيديّون في ما بعد إليهم(2)، ولم يكن ليشكّل ظاهرةً منعزلة، فقد سبقته حركة كلٍّ من زيد وابنه واللتين حظيتا كذلك بدعم أهل الحجاز، ولحقته وقعة فخّ. في المقابل، لم يصلْنا بعد ظهور الحسين ظهوراً مبكراً ولكنْ ضيّق النطاق وما قام به التوّابون بعد ذلك، سوى القليل القليل من المعلومات المؤرّخة حول الخطّ الذي انتهجه الإمامية حتى عهد حفيد جعفر الذي كان أقلّ الأئمة إثارةً للنزاع والجدال(3). ومنذ ذلك التاريخ فصاعداً نجد السواد الأعظم من شيعة العصور اللاحقة من اثني عشريين ونُصيريين واسماعيليين يُرجعون خطّ إمامتهم إلى جعفر دون غيره من الخطوط الأخرى، على خلاف ما فعلته الزيدية.

وكان لجاه العائلة دورٌ كبيرٌ في عهد جعفر، إن لم نقل إنّ جهود جعفر الصادق الشخصية هي التي أدّت إلى ذلك الوضع حتى قيل إنّ المنصور وصف جعفراً في نهاية حياته بأكثر العلويين الأحياء نبلاً، واضعاً ادعاءاته في موضعٍ أسمى من ادعاءات النفس الزكية(4).

احتلّ جعفر مكانةً بارزةً لا يعود الفضل فيها إلى الأسباب السابق ذكرها فحسب، بل إلى شهاداتٍ متعدّدة المصادر سنيّة منها وشيعيّة تشير إلى جيل جعفر

(1) من مثل كثير والسيد الحميري وربما الكميت. ويذكر النوبختي (ص، 27) أن السيد الحميري (ت 173هـ / 789م) تحول جعفرياً فيما بعد.

(2) قارن: R. Strothmann, Staatsrecht der Zaiditen (1912), 106 بل إنّ الزيدية يعتبرون النفس الزكية بين مؤسسي مذهبهم الفقهي.

(3) يشير اختيار المأمون العباسي له لولاية عهده إلى ما يشبه الإجماع عليه. بل يقال إنّ الزيدية أنفسهم كانوا يوالونه.

(4) الطبري 3 /213.

www.noormags.com

على أنه أسمى الأجيال الشيعية. فجعفر هو أهمّ سلطة شيعيّة بين مؤرّخي الفرق الشيعية[1]. وهو أكثر من أية شخصية أخرى محور تأمّلات الغلاة. وعند موته سجّل النوبختي مطالبة أربعةٍ من أبنائه بالإمامة. وهناك مجموعة محدّدة انتظرت رجعة جعفر نفسه، تدريجياً فاقت شهرة جعفر شهرةَ مذهبه فقَبِل السُنّة به وبوالده في أسانيدهم كما كرّم الأشعري على امتداد صفحاتٍ عدّة، الجماعة الفكرية التي أحاطت بجعفر تحديداً[2]، وفي النهاية كلّما قُبل بالشيعة كمذهب سنّي فإنّ ذلك كان يحصل باسم جعفر.

كان عهد جعفر ملائماً لعملية إعادة توجيه داخل المذهب الشيعي. فمع سقوط الوليد الثاني (توفي سنة 744) حصلت كل انواع البرامج الثورية ـ وما أكثرها ـ على فرصتها. حتى أنّ الأمويين أنفسهم الذين شرعوا بسلسلة الثورات، كان لهم «مرشّح إصلاح». وكانت أربع من الحركات الخمس التي هدّدت معاً الحكم الأموي في الشام، من «المعارضة الدينية» بالمعنى الواسع للكلمة: حركتا خوارج وحركتان أخريان شيعيتان نوعاً ما. وحدها حركة مروان التي اعتمدت على قيسيي الشمال لم تتسم بطابع ديني خاص، ولم تلبث بعد أن تغلّبت على السلطة بدمشق وحطّمت ثلاثاً من الحركات الأخرى أنْ نَحّاها العباسيّون جانباً، الأمر الذي اعتُبر نصراً شيعياً. هذا الجَيَشان برمته شكّل الفرصة الأنسب التي سنحت للشيعة كما كانت بالنسبة إلى القدرية والخوارج وحتى الجهمية في خراسان. وكان الشيعة يتوقعون النصر بمساعدة أهل المدينة ولكنّ الثورة انتهت بخيبة أمل كبيرة مُنُوا بها بعد أن تنكّر العبّاسيون لهم. من هنا كان من البديهي أن يمروا أكثر من أي فريق آخر بعملية تعديلٍ لتوجهاتهم السياسية.

وتعدّدت بلا ريب الأسباب التاريخية التي كانت وراء بزوغ نجم إمامة جعفر في تلك الظروف، منها تحوّل خصومه من الكيسانية إلى الخلافة العباسيّة التي ما لبثت

(1) لا يذكر المؤرّخ الإسماعيلي القاضي النعمان أي إمام آخر بعد جعفر.

(2) الفلاسفة الشيعة الذي يذكرهم الأشعري في فصله عن الاختلاف هم إما تلامذة جعفر أو ابنه (موسى الكاظم).

www.noormags.com

بعد أن أصابهم الوهن أن أبعدتهم تدريجياً[1]، كما أباد المنصور عدداً كبيراً من الحسنيين مما أفاد الحسينيين بطريقة غير مباشرة[2]. من دون أن نهمل طبعاً شخصية جعفر نفسه وشخصية والده. وهكذا نجد في هذه الإمامة ثلاثة مبادىء مجسّدة ساهمت لا محالة في مدّه بالقوّة لخوض معركة جمع شتات التيار الشيعي آنذاك.

المبدأ الأوّل كان مبدأ **النصّ**. فقد ميّز ابن حزم الزيدية عن سواهم من الشيعة بإنكارهم أن يكون هناك نصّ صريح عيّن بموجبه النبيّ عليّاً[3]. وبعبارةٍ أخرى، فإنّ هذا المبدأ يعني أن الزيدية[4] انكروا أيّ تعيين من قِبل الإمام لخلفه. ولا ينطبق مبدأ عدم الاعتراف بالنصّ على زيدية العصور كلّها فحسب بل على نسبة كبيرة من الشيعة الأوائل وصولاً إلى الحركة التي أحاطت بالنفس الزكيّة في عهد جعفر. وما يخرج عن المألوف هو فكرة الإمامة الموجودة في شخصٍ معيّنٍ سواء أطالب هذا بالحكم أم لم يطالب به، وأنّها تنتقل من شخصٍ إلى آخر عبر التعيين الصريح أي النص[5]، وهي فكرة ظهرت في آنٍ معاً في خطّي إمامة: خطّ أبي هاشم وريث ابن الحنفية وخطّ محمد الباقر أحد أحفاد الحسين. ووفق النوبختي فإن خطوط النصّ جميعها، العلوية منها وغير العلويّة تتحدّر من هذين الخطّين[6].

ويعود تاريخ فكرة الإمامة بالنصّ على الأرجح إلى عهد محمّد الباقر الذي عاصر أبا هاشم. وتقتضي ضمناً حكايات النوبختي الواقعية والتي تتناول معالجته لأخبار

---

(1) النوبختي، ص 42 ـ كيف حوّل المهدي العباسي الإمامة بأثرٍ رجعيٍّ من علي إلى جدّه العباس بن عبد المطلب، ووجد مَنْ وافقه على ذلك.

(2) الطبري 3/ 171.

(3) I. Friedlaender, «Heterodoxies of The Shiites», JAOS, XX V LLL (1907), 74

(4) الأشعري أيضاً (ص 16 - 17) جعل مبدأ النصّ رأس مبادىء «الرافضة» في مقابلة الزيدية. وكان هناك زيدية يقولون بالنصّ على عليّ وولديه دون سواهم (ص 67).

(5) النص أو التعيين هو أساس «المشروعية». وهي فكرة توجد لدى فرق إسلامية أخرى.

(6) يذكر الأشعري أنّ بياناً وأبا منصور والمغيرة والخربية؛ كلٌّ منهم كان يقول بالنصّ على هذا الشخص أو ذاك. لكنّ شتروطمان يرى أنّ الفكرة قد تكون أقدَم كما يظهر من قصة تحول بعض أتباع زيد بن علي بن الحسين عنه إلى جعفر كما يعني أن فكرة توارث الإمامة ربما كانت موجودة آنذاك (122هـ).

www.noormags.com

الزيدية الأوائل أنّه كان يعتبر نفسه السلطة العلويّة الشرعية الوحيدة[1]. وبالتأكيد لم يكن أتباع جعفر يرون أنّ الدعوى تقتصر على أن يكون الإمام أحد أفراد عائلة عليّ، بل إنّ سلطة الإمام الشرعي يجب أن تكون متوارثة وفي يد شخصٍ عيّنه والده من قبل وسينص هو بدوره على ابنه، سواء أراد أن يعلن نفسه مرشحاً أم لم يرد. وهكذا نشأت المشكلة الشهيرة حول خلافة جعفر، والتي كانت لها فائدةٌ كبيرةٌ. فهي لم تصبّ ولاء المؤمنين كله في فردٍ واحدٍ فقط بل وفّرت له أيضاً إمامةً مستمرةً وأدّت بالتالي إلى وجود الجماعة وجوداً دائماً، ولولا ذلك لظلّ التشيّع مجرّد شعورٍ غير محدّدٍ يدعو إليه أيّ مرشّح لفترة ثورة، ولا يعتمد أحدٌ عليه بعد ذلك.

ولم تكن فكرة النصّ حكراً على إمامة جعفر. ففي أيّة حال لقد داخلت خطوط الإمامة الكثيرة التي ادعت النصّ من أبي هاشم، والتي أفاد منها العباسيون[2]. إلاّ أنّ جعفراً تمتّع بميزة خاصة فهو لم يكن يتحدّر من سلالة أبي طالب أو سلالة عليّ فحسب بل من فاطمة بنت النبي أيضاً. وكان الطبري قد أورد في روايته لكربلاء ما مفاده أن الحسين قد بلغ مصاف القداسة كونه حفيد النبي محمد، تماماً كما اعتُبرت المدينة المنوّرة، مدينة مقدّسةً كونها مستقر النبي بعد هجرته. وإذا بهذا الشعور، الأقرب إلى إحساسٍ بحرمةٍ لا تُنتهك من شعورٍ بحقٍ في الحكم، ميزةٌ إضافية بالنسبة إلى الحسين، كما أصبحت لاحقاً بالنسبة إلى النفس الزكيّة الذي أدرج فاطمة ضمن لائحة «الزيجات الطاهرة»[3] بدلاً من اعتبارها سلفاً ذا حقٍ شرعيّ. ثم تحوّلت هذه النقطة إلى ذريعة أساسيّة بالنسبة إلى الإثني عشريين والإسماعيليين لتصبح فاطمة فيها إحدى الشخصيات الأكثر قداسة، بل واعتمد ذلك الزيدية أيضاً الذين حصروا الإمامة في العلويين ممّن تحدروا من علي وفاطمة بالتحديد[4].

---

(1) يقال إنّ بعض الغُلاة مثل بيان ادّعوا أيضاً وراثةً من محمد الباقر. ويذكر الطبري 2/1698 أنّ أتباع زيد الذين هجروه مضوا إلى جعفر باعتباره وريث الباقر. وذهاب جعفر إلى موالاة الشيخين لا يعني عدم قوله بإمامةٍ ثورية.

(2) ادعى كل من العباسيين وعبدالله بن معاوية النصّ أو الوصية من أبي هاشم.

(3) رسالة النفس الزكية إلى المنصور في الطبري 3 /209.

(4) يبدو أنّ مصطلح الزيدية قبل القاسم بن إبراهيم الرسّي كان يشمل كلّ الذين يقولون بالثورة والخروج من آل البيت حتى لو لم يكونوا من سُلالة عليّ وفاطمة.

www.noormags.com

وجاءت فكرة الإمامة التي لا ترتكز أولاً على مطلب سياسي بل على العلم لتتمم فكرةَ الإمامة بالنص والمحصورة في فردٍ معيَّن من بين العلويين جميعاً والمستمرة مهما كانت الظروف السياسيّة. إنّه عصر بروز الحديث وظهور محاولة لإرساء أنظمة كاملة ترتكز عليها الحياة الدينية مما أسفر في النهاية عن ظهور الفقه، إنّه عصر الإمامين أبي حنيفة ومالك. أمّا جعفر فاعتُبر بالطبع إماماً مثلهما، اهتمّ بمعالجة التفاصيل المناسبة التي تخوّل المؤمن حلَّ القضايا الأخلاقية الداخلية التي قد يواجهها. فتراه يظهر في التقليد السنّي في درجة معيّنة. وقد ادّعى البعض أن جعفراً يتمتّع بسلطة مزيدة فيما يتعلّق بهذه القضايا، والفضل في ذلك يعود إلى موقعه كإمام بالنصّ، بمعنى آخر إن قراراته في هذه القضايا هي القرارات النهائية على وجه البسيطة، فيما اعتُبر فعلياً أنّ الآخرين لا يملكون مبدئياً من السلطة الشرعية أكثر مما يملك أتباعهم[1].

وربما كان هذا الادّعاء أساساً يتعلّق باستخدام العلم المتوارث للبتّ في القضايا استخداماً سلطوياً، أكثر مما كان يتعلّق بالعلم نفسه. فكل إمام يجب أن يملك السلطة التي تخوّله إصدار قرار نهائي حول أيّة مسألةٍ شرعيّة[2]. وبالتالي، يمكن أن يؤدّي مباشرةً إدّعاءُ الإمامة بأنّ السلطة العليا هي شرعاً من حقّه، إلى المطالبة بالسلطة النهائية في البتّ بالقضايا الشرعيّة وفي هذه الحال بالقضايا الدينية كافة. مطالبةٌ كهذه قد تتحول وبكل سهولة في أذهان كثيرة إلى ادّعاء علمٍ بفوق الطبيعة هذا إن لم يحصل في الأذهان كلّها. فإمامةٌ حيث السلطة ليست فعلاً بيد الحاكم ولم يتخطَّ علمه المرحلة النظرية، جعلت هذا العلم أو هذه البصيرة مصدر القرارات وأحاطتهما بهالةٍ من القدسية حتى أصبحا هبةً فريدةً يتوارثها إمامٌ عن الآخر. وبالتالي حظي الإمام بصفته مصدر العلم الوحيد المفوّض بكيفية اتباع الحياة الدينية، على وظيفة فائقة الأهميّة وذلك سواء أكان حاكماً أم لم يكن، وقد أسفر ذلك عن نتيجتين ـ **أولاً** لم يكن من الضروري ألبتة بالنسبة إلى الإمام أن يشنّ ثورة ويحاول،

---

(1) يبدو أنّ الباقر والصادق كانا يقولان بذلك؛ أي أنّ الإمام أعلم ممن سواه.

(2) تدل النقاشات لدى النوبختي وغيره حول الأئمة الأطفال أنه لم يكن مقبولاً في البداية أن يكون لدى الإمام علمٌ إلاّ من المصادر الخارجية المألوفة. ثم ظهرت فكرة العلم اللدنيّ أو المتوارث ربما في عصر جعفر.

www.noormags.com

أن يصبح حاكماً قائماً فعلاً، لا بل ـ وهذه هي النتيجة الثانية ـ لم يكن من الحكمة أن يفعل ذلك إذ لا بد له حينها أن يشوب الارتباك دوره كسلطة نهائيّة في القضايا الأخلاقية الشرعية بسبب المسؤوليات التي تلقيها السلطة السياسيّة والمختلفة نوعاً ما. وهكذا يبدو أنّ ثمّة سياسة صريحة أجمع عليها كلٌّ من الباقر وجعفر حول رفض أيّة فكرة تمتّ إلى الثورة المسلّحة بصلة، وتكثُرُ أخبارهما التي تسلّط الضوء على هذه السياسة[1].

وقد سلّم جدلاً بأن الهدف من المطالبة بالإمامة هو الاستئثار بالسلطة مما كان له أثر سلبيّ على شيعةٍ كثيرين [3,2]. وقد روى النوبختي أخباراً صوّرت ذلك، ناهيك عن بعض جوانب فكرة الإمامة ككل. لكن على أية حال بقدر ما خيّب الموقف المسالم ظنّ بعض الشيعة ذوي الذهنية القديمة، فقد قوّى النتيجة الثانية الناجمة عن فكرة الإمامة بالنصّ ألا وهي إنشاء مذهب يقوم على الطهورية والحماس والتحزب. والأرجح أن هذا الإحساس بدأ بالظهور في حياة جعفر. وهو الذي قبل به السُنّة المتأخرون. وكان من شأن القصة التي أوردها النوبختي والتي تدوّر حول المنافسات بين أبناء جعفر[4]، أن قوّت وعي الفريق وجذّرته. فنجد النوبختي في روايته لا يتحمل عناء إخفاء أن موسى لم يكن الوريث الوحيد الممكن. فأولاً، كان إسماعيل هو الوريث وإن كان صحيحاً ما قيل حول ترك بعضهم جعفر عند موت إسماعيل لقناعتهم بأنّه ما كان يجوز على جعفر أن يعيّن شخصاً سيموت قبله، فهذا يدل على وجود فكرة محدّدة سائدة في ذلك الوقت حول اتّسام النصّ بطابع فوق طبيعي[5]. ثم جاء عبد الله الذي قبل به السواد الأعظم إثر موت جعفر، والذي قيل عنه إنّه نصّب نفسه بنفسه رسمياً إماماً. ولكن لم يلبث أن توفاه الله بعد مدّة وجيزة ولم

---

(1) تُنْسَبُ هذه السياسة المسالِمة أو سياسة القعود والتقية إلى زين العابدين على نحوٍ أقلّ. وقد أفادت هذه السياسة في عدم تعريض جعفر وأقاربه لملاحقة العباسيين، وجعلت من جعفر الملاذ لكلّ الثوار الخائبين.

(3,2) يورد الكاتب هنا نصاً طويلاً عن النوبختي حول آثار قعود الباقر وجعفر على مختلف التيارات الشيعية. وكيف أنّ كثيرين تحولوا إلى الزيدية الثائرة وتركوا الحسينية المسالمين.

(4) النوبختي، ص 57 وما بعدها.

(5) النوبختي، ص 55.

www.noormags.com

يكن قد خلّف ابناً، فكان لا بدّ من الانتقال إلى موسى كونه الابن الثالث. ولكن ثمّة من لم يرضَ منذ البداية بعبدالله واختار حلولاً أخرى منها إمامة موسى. فنتجت عن ذلك حالات انشقاق واتهامات متضادة نموذجية موضوعها إمامة الأكثر طهراً وورعاً بينهم(1).

وإلى جانب ذاك المزيج المؤلف من خلافة بالتعيين وعلمٍ صادرٍ عن سلطةٍ، من شأنه أن يقود المؤمن ويجمع شمل الفريق الواحد أو الفرقَ المتعدّدة، ظهر وبشكلٍ جليّ مبدأ ثالث ساهم في أن تتخطى إمامةُ جعفر وبنجاحٍ كبير خيبة الأمل العظيمة التي مُنيت بها. وقد يكون الباقر قد مهّد إلى حدٍ ما السبيل إلى ذلك(2) ولكن يبدو أن جعفراً أحاط نفسه، سواء أكان ذلك بشكلٍ فعّال أو على العكس سلبيّ، بأشخاصٍ تأملوا في مشاكل العصر. ولم يقتصر ذلك على المتكلمين الذين اهتم بهم الأشعري اهتماماً خاصاً بل شمل بعضاً من أكثر الغلاة صراحةً.

ويظهر أن إعادة تنشيط الإمامة هذه تزامن مع تطوّر عوامل نظامٍ وقائي وفّق بين التأملات المختلفة ضمن حدود الإسلام المرنة، إسلام ذاك العصر التقليدي. حتى أنّ البراءة من أبي الخطاب وطرده(3) ـ وهو الأمر الذي عولج كحدثٍ قائمٍ بحدّ ذاته من جانب الأشعري، يشير إلى أنّ عملية التنظيم بدأت على أقلّ تقدير في عهد جعفر إلاّ أن تحديدها الزمني لا يزال مشوباً بالغموض. وقد جاء على لسان الكشّي التعليق الأكثر وَقعاً حولها وهو ما نُسب إلى علي الرضا (توفي سنة 819) حينما رفض حديثاً كان أحد الأتباع قد نقله عن مدّونات أولئك العراقيين الذين سجّلوا ما كان يقول جعفر والباقر. جاء في تعليق الكشّي أن أبا الخطّاب وأتباعه قد أساءوا نقل أقوال جعفر ونسبوا إليه أكاذيبهم عبر هذه المدونات التي لا يزال يُعمل بها. تلك الأقوال التي كان لا بدّ من حذفها مما قال جعفر والباقر على حدٍ سواء، تَظهر أيضاً من خلال تعليق آخر موازٍ نُسب إلى جعفر ويأخذ فيه هذا الأخير على المغيرة سوء تمثيله للباقر

(1) النوبختي، ص 56 وما بعدها.

(2) يصوّر النوبختي الباقر باعتباره مُحاطاً بالغُلاة. أما الكشّي فيذهب لغير ذلك.

(3) أدّى التبرؤُ من أبي الخطّاب إلى قلقٍ عظيمٍ ضمن الطائفة لأنه كان أهمّ مفكّري الإمامية.

www.noormags.com

مضيفاً أن كل ما نسب من غلوّ إلى هذا الأخير مصدره المغيرة[1].

على أية حال وعلى المدى البعيد أسفرت عملية إعادة التنظيم هذه عن نتيجةٍ، هي سنوح الفرصة أمام الشيعة الجعفريين للقيام بتأمّلات حرّة ضمن حدود الدين. ويمكن أن نلتمس أثرها من خلال التباين ذي الدلالة بين العقائد المنسوبة إلى أبي الخطّاب وتلك المنسوبة إلى الأسماعيلية. فقد صبّ أبو الخطّاب ومذهبه اهتمامهما على المسائل الروحيّة إلى جانب المسائل الأخرى التي عالجها الغلاة القدامى. وقد نُسب إليه مثلاً قوله في أحد النصوص أنه في كلّ جيل يوجد نبيّ ناطقٌ وآخر صامت وبناءً على ذلك فالنبي الناطق في عصرهم هو محمّد أما عليّ فهو الصامت الذي يملك العالم[2]. واليوم نجد لدى الإسماعيلية بعضاً من وجوه هذا الاهتمام بالتراتب. فالتراتب الهرمي هو في الواقع سمتهم المميّزة ولكن مع فارق كبير هو عدم وجود زوج مؤلّف من نبي صامت وآخر ناطق، في كل جيل. صحيح أن كلمتي ناطق وصامت تردان في قاموسهم إلاّ أن استعمالهما حكرٌ على محمّد وعليّ وبذلك يكونون قد حافظوا على ما يستحقّ ذلك الجيل الكلاسيكي من احترام إسلامي، حتى أنّهم لم يقولوا أن عليّاً هو نبيّ بل إنه «وصيّ» النبي وهي العبارة التي كانت الأوساط المعتدلة قد اعتمدتها. وقد حوفظ وبكل حرصٍ على الصيغة بالرغم مع ما قد تتصف به روحها أحياناً من تطرّف، ضمن إطارٍ واسع يسمح به الاسلام بشكلٍ عامٍ.

وحافظت كذلك مصطلحات الإثني عشرية اللاحقة على خاصيتها الرسميّة عينها حتى ما يتعلّق منها بالأفكار، الأمر الذي اعتبره غيرُ الشيعة شيئاً مريباً. فقد اصبحت كلمة «حُجّة» والتي أُلقي اللوم على أبي الخطّاب لاستخدامها[3]، تُستعمل ومن دون قيدٍ للأئمة على سبيل المثال. ويبدو أن السبب يعود إلى أنّ الإسلام بشكلٍ عامٍ لم يستخدم هذا التعبير لأغراضٍ دينيّة مقدّسة مع أن هذا التعبير وأمثاله يفيدان،

(1) الكشي، ص 146 - 147.

(2) الأشعري، ص 10.

(3) لا شك أنّ عملية الشرعنة هذه شرّعت من جانب الفاطميين ليحظوا باحترام المسلمين الآخرين؛ لكنها بدأت قبلهم.

www.noormags.com

وفق منظار الإثني عشرية، معنى التأليه. ولم يعد يُشار إلى كلمة «النبي» مثلاً ولا حتى على سبيل التلميح، وهي لا تتضمن أصلاً ما تحمله كلمة «حجّة» من معانٍ، بعد أن منعَ إجماعٌ إسلاميّ صريحٌ استعمالها. ورغمَ ما كان الأئمة يلاقون من تبجيل واحترام كبيرين بصفتهم المظاهر التي يتجلّى عبرها النور الإلهي وكونهم يجسّدون القداسة، إلاّ أنّه لم يطلق عليهم أبداً لقب نبيّ أو إله.

وهكذا يبدو أن إمامة جعفر وخطّها قد استحوذا بفضل عملية إعادة التنظيم الرسمية هذه على أقلّ تقدير، على حماسة الغلاة، نافضين عنهما في الوقت نفسه كلّ انطباع سيّء، فجرى بذلك تَجَنُّبُ أيّ انتهاكٍ قد يصدم الرأي العامّ أو جمهور المسلمين وأيّة حماسةٍ مطلقة العنان بين صفوف المؤمنين. وربما كان هذا وراء الأهميّة القصوى التي حظي بها خَطُّ جعفر بصفته خط الأئمة المعصومين.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

www.noormags.com